



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

82-83 | 2000
Anthropologie des sexualités

L'empreinte culturelle

Jeffrey Weeks



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3274>

DOI : 10.4000/jda.3274

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2000

Pagination : 25-39

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Jeffrey Weeks, « L'empreinte culturelle », *Journal des anthropologues* [En ligne], 82-83 | 2000, mis en ligne le 07 mai 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3274> ; DOI : 10.4000/jda.3274

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Journal des anthropologues

L'empreinte culturelle

Jeffrey Weeks

NOTE DE L'ÉDITEUR

Ce texte, traduit de l'anglais par Laurent Bazin, est extrait de l'ouvrage de Jeffrey Weeks : *Sexuality and its Discontents. Meanings, Myths and Modern Sexualities*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985 (« The Cultural Matrix » : 99-108). Il est publié avec l'aimable autorisation de l'éditeur et de l'auteur que nous tenons à remercier.

- 1 Depuis le XVII^e siècle, lorsque, comme le formule Havelock Ellis, les voyageurs découvrirent les « mœurs et coutumes étranges » des primitifs dans le « monde nouveau et paradisiaque des Amériques »¹, l'anthropologie a été un lieu capital en ce qui concerne les débats sur la sexualité et sa régulation, les cultures « autres » constituant « le laboratoire où nous pouvons étudier la diversité des institutions humaines »². De Rousseau aux pionniers de la sexologie, de Freud à Kinsey et au-delà, les cultures « autres », servant de banc d'essai et d'étalon de comparaison, ont nourri les spéculations sur la nature de la sexualité et les raisons de ses variations. De ce fait, nous pouvons entreprendre, à partir des discussions entre anthropologues, un examen critique des difficultés de construire une théorie sociale de la sexualité.
- 2 L'existence de différences évidentes entre les cultures demandait un effort d'explication. Les hypothèses qui en résultaient impliquaient des interrogations essentielles portant sur les rapports entre le sexuel et le social. Deux modèles généraux en sont issus. Le premier, qui a dominé les débats des années 1860 aux années 1920, était évolutionniste. Les « sociétés primitives » existantes étaient les vestiges de nos propres ancêtres, dont le développement sur l'échelle de l'évolution avait été interrompu. Elles fournissaient ainsi des matériaux abondants, bien qu'assez ambigus, sur les pratiques culturelles des bâtisseurs de l'espèce humaine. En tant que telles, elles offraient des bases fertiles à l'argument que la « culture » était une victoire progressive sur le comportement « naturel » ou semi-animal de l'homme primitif : la culture moderne était modelée par le comportement animal/naturel de ses membres, auquel elle imposait toutefois des

restrictions. Une seule voie de progrès vers la modernité était envisagée, bien que la nature de ce sur quoi elle s'était érigée, ou dont elle avait triomphé (promiscuité et matriarcat primitifs ou monogamie et patriarcat naturels), était l'objet de controverses³. En 1912, l'ouvrage de Freud *Totem et tabou*, se fondant sur la littérature anthropologique de l'époque (bien qu'elle fût sans doute déjà dépassée), a représenté un point culminant et polémique de ces spéculations, moins par son originalité que par son influence. Une lecture des pratiques totémiques des tribus aborigènes lui fournissait les moyens de déduire (du moins le croyait-il) une démonstration décisive des mécanismes de transition de la nature à la culture : le tabou de l'inceste, la culpabilité du meurtre primordial et l'invention de la loi paternelle qui non seulement expliquaient les formes culturelles mais également le développement individuel : l'ontogenèse répétait la phylogenèse, de telle sorte que l'évolution individuelle et sociale formaient une totalité indistincte.

- 3 Ce modèle explicatif a exercé un ascendant considérable, tout particulièrement sur l'anthropologue Bronislaw Malinowski, qui vit dans *Totem et tabou* une argumentation efficace pour une recherche portant sur les signifiants culturels des faits psychologiques et sexuels. Toutefois, bien que n'ayant jamais totalement abandonné une perspective évolutionniste, Malinowski était sur le point de devenir le concepteur principal d'un modèle anthropologique concurrent. Ce dernier considérait les cultures différentes comme une manifestation, non du comportement de nos propres ancêtres, mais d'une **variété** des développements sociaux qui permettait de suspendre la question des origines du comportement. Ce modèle relativiste posait dans de nouveaux termes le problème des rapports entre le sexuel et le social, en privilégiant cette fois le culturel au détriment du naturel : la coexistence de différents types de société suggérait en effet que ce qui était essentiel n'était pas d'ordre naturel mais tenait aux différences sociales construites sur le substrat d'une nature humaine commune.
- 4 Plusieurs conséquences théoriques découlent de cette rupture partielle avec l'évolutionnisme qui s'est opérée dans les années vingt. En tout premier lieu était ressentie la nécessité de rendre compte des sociétés primitives à partir de leurs propres catégories de pensée. Malinowski exprimait le désir de rompre avec l'« exotisme » du passé, de montrer que « seule une synthèse de faits concernant la sexualité peut donner une idée correcte de ce que la vie sexuelle signifie pour une société »⁴. Cela impliquait le rejet de propositions percevant des pratiques telles que la promiscuité principalement comme des « survivances » de stades antérieurs de la civilisation. Au contraire, de telles pratiques devaient être expliquées par leur fonction dans des sociétés particulières. La culture était une réalité auto-suffisante qui devait être comprise dans sa cohérence intrinsèque.
- 5 Cette rupture conduisit, ensuite, à l'abandon d'approches spéculatives évolutionnistes ou historiques au profit de l'ethnographie, du terrain empirique, de l'immersion dans une culture comme moyen de s'imprégner de toutes ses significations internes, nuances subtiles et systèmes d'explication. Malinowski a vécu parmi les Trobriandais qu'il a célébré dans *La vie sexuelle des sauvages de Mélanésie* ; Margaret Mead a vécu parmi d'autres habitants des îles du Pacifique : les Samoans (quoique brièvement), les Arapesh, les Mundugumor et les Chambuli qui lui fournirent les matériaux de son relativisme culturel.
- 6 Néanmoins, une troisième conséquence est que cette nouvelle approche a inévitablement mené, non seulement à l'abandon de tout modèle explicatif unitaire du développement humain, mais également de toute tentative d'expliquer la différence des cultures. En a résulté un relativisme culturel qui a délibérément évité toute théorisation du

développement historique. La culture devenait une série d'inexplicables différences par lesquelles chaque société s'imposait à ses membres d'une manière totale.

- 7 Un effet curieux du privilège accordé à la culture dans cette perspective statique et a-historique est qu'il ne contredit pas le statut du naturel. La reconnaissance des variations culturelles et le refus simultané de spéculer sur les origines du développement humain coexistent avec un modèle décrivant les besoins humains biologiques et psychologiques comme impliquant l'existence d'une famille naturelle. Ce que Malinowski recherchait chez Freud était une explication des formes psychiques (modélées dans la transition de la nature vers la culture) qui pouvait s'accorder avec les théories sexuelles d'Ellis et d'autres sexologues. Il fit l'éloge de Freud pour avoir offert « la première théorie concrète de la relation entre la vie instinctive et l'institution sociale »⁵. Avec Ellis, il est même allé plus loin en célébrant son statut prophétique de « synthétique métaphysicien de la vie » dont le travail était « une contribution durable à la science ». L'anthropologie culturelle, pensait-il, « peut et doit » fournir la base des sciences sociales en concentrant ses efforts sur l'universalité humaine et ses éléments fondamentaux. Sa rupture finale avec le freudisme est survenue parce qu'il croyait que les théoriques psychanalytiques étaient trop irréalistes lorsqu'elles postulaient, par exemple, la forme transculturelle du moment œdipien. Il recherchait les caractéristiques générales de la nature humaine qui pouvaient prendre différentes formes culturelles, dans la mesure où « la culture détermine la situation, la place et le moment de l'acte physiologique »⁶. La science de la société, reconstituée à travers les nouvelles méthodes de recherche de terrain, coexisterait en conséquence nécessairement avec la science de la sexualité, telle qu'elle avait été lancée par Ellis, Freud ou leurs homologues.
- 8 Pour Malinowski, la sexualité est « réellement dangereuse » : elle est une force puissante et perturbatrice qui requiert de puissants moyens de régulation, de répression et de contrôle (*ibid.* : 127). En effet, avance-t-il dans *La sexualité et sa répression*, l'impulsion sexuelle doit être expérimentale pour être sélective et sélective pour conduire à l'accouplement du meilleur avec le meilleur : un principe eugénique qui gouverne le mariage humain autant que le comportement animal. Il s'ensuit que la jalousie et la compétition sexuelle sont présentes chez les animaux autant que chez l'homme et provoquent de sérieuses perturbations sociales. Chez les premiers, l'œstrus en constitue une sorte de limite. Mais chez l'homme, pour des raisons liées à l'évolution, l'activité sexuelle, soumise à une tension constante, est dans un état de permanente disponibilité. La régulation culturelle, les tabous et les obstacles, par conséquent, entrent en jeu pour réfréner l'homme dans un domaine où la nature l'a doté d'une liberté supérieure à celle de l'animal⁷.
- 9 Ainsi, l'instinct seul ne dicte pas les formes sociales. Des instincts rigides, qui gêneraient les possibilités d'adaptation à toutes sortes de conditions, sont inutiles et dysfonctionnels dans le cas de l'espèce humaine. Une « plasticité des instincts » est donc la condition d'une avancée culturelle : la culture agit de sorte à promouvoir positivement certaines formes sociales plutôt qu'elle n'exerce une régulation négative. La culture transforme les instincts en habitudes transmises au moyen des traditions. Réciproquement, des tendances instinctives sont présentes et ne peuvent être arbitrairement développées ou abandonnées. Les mécanismes culturels doivent suivre le cours général imposé par la nature sur le comportement animal. Le legs naturel procure les matériaux bruts sur la base desquels les coutumes sont façonnées.

- 10 Pour Malinowski, ainsi que l'a noté A. Kuper, une « culture était un mécanisme finement réglé destiné à satisfaire les besoins humains » (Kuper, 2000 : 32). Le problème est que ces besoins postulés étaient basés sur un modèle des instincts dérivés de la théorie de cette époque et jamais interrogés. En conséquence, Malinowski perçoit comme naturels des modèles de comportement – la monogamie, la jalousie, le primat de la sexualité génitale et l'inéluctable union du couple hétérosexuel – qui demandent à être expliqués plutôt qu'à être considérés comme donnés. Malinowski, par exemple, reconnaît l'existence de la sexualité infantile mais l'évalue seulement en regard des rapports qu'elle entretient avec la sexualité génitale adulte, comme une forme de jeu avec la génitalité. Pour les lecteurs modernes de Freud, la transition de la perversité polymorphe de l'enfant à la primauté de la sexualité génitale adulte est au contraire une question qui doit être expliquée et l'accomplissement de l'hétérosexualité (ou, en fait, de l'homosexualité) est problématique, non donné par avance. En ignorant ou rejetant les questions radicales posées par Freud et la psychanalyse pour privilégier un modèle plus général des instincts emprunté aux psychosociologues tels que W. McDougall et A. F. Shand ou aux sexologues tels que Ellis, Malinowski s'avère incapable de transcender la dichotomie sexualité/société ; en fait, il a contribué à sa rigidification théorique. Les instincts sexuels deviennent des besoins que la société doit tenter de satisfaire ou de réprimer.
- 11 Les critiques contemporaines de Malinowski ont identifié les problèmes qu'impliquent sa position. Ruth Benedict, précurseur d'une anthropologie plus culturaliste, l'interpellait précisément sur sa généralisation de l'étude des Trobriandais à toutes les sociétés primitives. Elle mettait l'accent sur l'importance d'étudier non « la culture primitive » mais plutôt les « cultures primitives », étendant ainsi le relativisme culturel implicite de l'anthropologie fonctionnaliste (Benedict, 1950). Cette orientation s'est accompagnée d'un rejet explicite portant apparemment sur tous les facteurs non culturels et en particulier l'évacuation définitive de la puissante théorie de la « cellule germinative » (*germ cell*) de Weismann. La vie d'un individu est façonnée par les modèles et normes traditionnellement imposées dans la communauté et « aucune particularité de son organisation sociale de la tribu, de son langage, de sa religion locale ne se trouve inscrite dans les cellules germinatives » (*ibid.* : 22). Ce n'est pas la biologie qui est importante mais la « configuration culturelle ». Au moment même où cette vision assumait un déterminisme culturel extrême, selon lequel l'anthropologie ne pouvait guère être plus qu'une description des formes culturelles, elle contenait paradoxalement, d'une manière aussi passionnée que Malinowski (bien que moins ouvertement) l'idée d'une psychologie humaine universelle, de caractéristiques générales selon lesquelles le social agissait. Cependant, alors que Malinowski percevait ces dernières comme instinctives, d'origine animale, l'école américaine « culture et personnalité » – F. Boas, M. Mead et R. Benedict – mettait l'accent sur les caractéristiques psychiques, un concept dérivant pour une large part d'une appropriation particulière de la psychanalyse croisée avec le comportementalisme de J. B. Watson et de son école⁸. La notion-clé en est le « conditionnement » qui permet de porter l'attention sur le modelage social des caractéristiques psychologiques.
- 12 L'anthropologie culturaliste américaine trouve son origine dans un rejet explicite de la théorie des instincts. Comme l'anthropologie de Malinowski, elle a puisé dans le discours sociologique durkheimien le postulat de l'autonomie du social. Mais alors que l'emprunt opéré par Malinowski privilégiait les aspects fonctionnalistes, F. Boas soulignait la division absolue entre le social et le biologique dans une approche qui s'est constituée

dans des conditions politiques bien précises. Le culturalisme américain était alors une réaction consciente aux fantasmes raciaux et racistes de l'eugénisme qui, aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne comme ailleurs, exerçait une influence considérable en ce qu'elle permettait d'éclipser l'emphase libérale sur une promotion sociale générale au profit de propositions d'une reproduction planifiée des meilleurs éléments. L'« eugénisme négatif », l'élimination des êtres faibles et l'« eugénisme positif », la promotion d'une reproduction entre les meilleurs, proclamait que l'avenir de la race reposait sur les possibilités d'une propagation sélective. La difficulté est que les critères d'estimation des bons et des médiocres correspondait étroitement aux caractéristiques de ceux qui étaient déjà, de façon évidente, socialement privilégiés ou défavorisés. Vers les années dix, des liens explicites étaient établis entre la couleur ou l'origine raciale et les capacités mentales : les noirs étaient en conséquence assignés à leur infériorité en raison de leur développement intellectuel inférieur, une position admise par beaucoup de progressistes, y compris des sexologues tels H. Ellis⁹. L'adoption par Boas au milieu des années dix d'une forme extrême de déterminisme culturel était donc un rejet politique autant que théorique de telles propositions racistes.

- 13 Ainsi, lorsque Boas enthousiasma sa plus célèbre acolyte, Margaret Mead, dans le milieu des années vingt, il avait à transmettre un but et des ambitions clairs : utiliser le terrain anthropologique pour démontrer la plasticité de la nature humaine. Le premier et célèbre (bien qu'aujourd'hui décrié) voyage de terrain de M. Mead à Samoa avait un objectif théorique et politique explicite : étudier les modèles de l'adolescence qui étaient objet de débat à cette époque. Il était motivé par la recherche d'un contre-exemple, une exception à la loi supposée universelle du conflit intergénérationnel entre jeunes et adultes, qui démontrerait que les modèles du développement étaient culturellement – et non biologiquement – déterminés. Une exception devait prouver que la biologie seule ne pouvait expliquer les caractéristiques individuelles. *Coming of Age in Samoa*¹⁰, qui en résulte, et qui dresse le portrait lyrique d'une société très simple où n'existe aucun sens du péché et donc de la culpabilité, où les conflits œdipiens sont minimisés et où l'art érotique est hautement développé dans un état de félicité parfait, apollinien, devint une référence utile des progressistes dans l'entre-deux-guerres. Son exemple suggérait que de nouveaux modèles d'éducation pourraient changer le comportement ; qu'une réforme de la sexualité pourrait harmoniser le désir et la nécessité ; que le conflit ne constituait pas l'empreinte nécessaire de toute société. Ce qui avait été socialement construit pouvait être transformé par la société. La vision romantique que Mead édifiait était sans nul doute influencée par la longue tradition d'idéalisation des sociétés primitives qui servait inconsciemment, peut-être, à suggérer une fois de plus que les primitifs sont plus proches de la nature et donc qu'ils vivent plus allègrement leur sexualité. Il semble cependant que le glas sonnait pour le biologisme de ses prédécesseurs, preuve définitive pour ses contemporains du caractère « incroyablement malléable » de la nature humaine.
- 14 Aujourd'hui le legs de M. Mead semble moins assuré. On a critiqué sa recherche hâtive et superficielle à Samoa, contesté l'image qu'elle donne d'une société de facilité, sans conflit majeur, et dévoilé sa tendance à ignorer ou déformer les aspects qui auraient infirmé ses conclusions¹¹. Tout cela est important, et sans doute sujet à discussion. Mais se concentrer sur les erreurs de Mead reviendrait à occulter l'importance de sa contribution aux débats concernant la sexualité. En décrivant de manière vivante les différentes attitudes à l'égard de la sexualité et de la division des sexes dans d'autres cultures, elle a contribué à

faire émerger la question de savoir pourquoi les sociétés occidentales sont comme elles sont.

- 15 Contrairement aux premiers anthropologues, elle refusa de voir les mœurs contemporaines comme l'aboutissement nécessaire d'une évolution qui transcenderait les coutumes primitives. A l'inverse de Malinowski, elle ne cherchait pas – bien qu'elle l'ait parfois affirmé – à mettre en évidence des éléments transculturels qui établiraient les preuves de caractéristiques communes au genre humain. Sa tâche était de se débarrasser des idées reçues et cela a été tout à fait décisif en ce qui concerne la réflexion sur la sexualité.

- 16 La synthèse qu'elle établit dans *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, des variations sexuelles parmi trois sociétés de la Nouvelle-Guinée, illustre ses points forts :

Chez les Arapesh, aussi bien hommes que femmes, nous dirions que les traits, vus sous l'angle familial, nous apparaissent comme maternels, et qu'ils sont féminins si on les envisage du point de vue sexuel [...]. Ni les hommes ni les femmes n'ont le sentiment que la sexualité est une force puissante dont ils sont esclaves. Les Mundugumor se sont, au contraire, révélés être, à quelque sexe qu'ils appartiennent, d'un tempérament brutal et agressif, d'une sexualité exigeante : rien, chez eux, de tendre et de maternel. C'est un type de tempérament que nous associerons, chez nous, à un caractère rétif et violent [...]. Les Chambuli, en revanche, nous ont donné une image renversée de ce qui se passe dans notre société. La femme y est le partenaire dominant ; elle a la tête froide, et c'est elle qui mène la barque ; l'homme est, des deux, le moins capable et le plus émotif (Mead, 1963 : 251).

- 17 Pour expliquer cette puissante évocation de la diversité culturelle, même circonscrite à une aire géographique de faible dimension, la notion ambiguë de « conditionnement social » traduit la faiblesse des positions de Mead. Dans l'ouvrage *L'un et l'autre sexe*, elle suggère :

« C'est en majeure partie grâce aux différences qui existent entre les deux sexes que l'homme a pu produire cette diversité des cultures qui fait la dignité et la grandeur du genre humain. Mais les différences naturelles qui fondent cette diversité culturelle ne présentent souvent qu'un rapport très lointain avec l'élaboration qui en est résultée dans la division biologique du travail ».

Elle poursuit cependant en affirmant qu'elle ne connaît « aucune culture qui ait expressément proclamé l'absence de différence entre l'homme et la femme » (Mead, 1966 : 12-13) et conclut : « pour que survive une société humaine [...] il lui faut posséder un cadre de vie qui s'accommode de la différence des sexes » (ibid. : 153).

- 18 En d'autres termes, même lorsque la théorie opère sur le postulat d'une malléabilité infinie de la nature humaine, une limite à cette malléabilité est posée : la frontière anatomique entre les sexes. Bien que le contenu des rôles puisse varier, la division sexuelle est irréfutable. Mead considère l'instauration d'une distinction marquée et rigide entre les sexes comme un gaspillage, mais elle estime également que son « sacrifice » au profit d'une uniformisation des catégories sexuelles reviendrait à « appauvrir la société » (Mead, 1963 : 278-282). Elle conclut *L'un et l'autre sexe* par un péan de la différence et de la complémentarité entre les sexes : « à chacun son dû ». Mead plaide pour un maintien de la différence dans un monde qui profiterait à chacun des deux sexes selon ses attributions spécifiques¹² : une position qui devenait centrale dans la réhabilitation et la reconstitution de la famille comme unité harmonieuse mises en œuvre dans les années quarante, c'est-à-dire lorsque le livre a été publié¹³. Mais on n'y trouve aucune conceptualisation sur les raisons ou l'origine de cette nécessité de la différence sinon,

ironiquement, à travers une détermination biologique que Mead a vigoureusement combattue depuis ses premiers travaux mais qu'elle finit par assumer comme la base préexistante et irréductible des rapports sociaux. Un dispositif central de cette conception est la famille, conçue dans ses fonctions nourricière et protectrice : elle est définie comme la combinaison culturelle de la différence des sexes à travers laquelle se constitue la « *cellule sociale dans laquelle l'homme joue un rôle nourricier vis-à-vis des femmes et des enfants* » (Mead, 1966).

- 19 Mead est donc, autant que Malinowski, finalement compromise dans une conception apodictique de la famille biologique qui serait l'unité de base – naturelle autant que sociale – et dans laquelle une division du travail entre hommes et femmes est nécessaire et inévitable. En fait, la rupture avec l'évolutionnisme rendit théoriquement inéquitable un recours accru à la famille dans les systèmes explicatifs (Coward, 1983 : 116, 130). Les théories évolutionnistes avaient au moins permis d'interroger certaines formes de combinaisons familiales ainsi que la position des femmes, dans la mesure où les unes comme l'autre pouvaient être perçues comme les produits d'un développement et de mutations successives. La critique des défaillances manifestes de l'évolutionnisme unilinéaire – ses aspects téléologiques et son déterminisme, en particulier – et son remplacement par un fonctionnalisme statique ou une anthropologie descriptive, rendaient impossible l'examen de certaines questions relatives à la division des sexes, à l'origine de la famille, aux déterminants sociologiques ou aux facteurs de changement, et ont créé un vide théorique qui ne pouvait être comblé qu'à partir de sources extérieures. Corollairement, les tenants de théories biologiques ou psychologisantes ont inmanquablement comblé cette faille, et les anthropologues ont été amenés à s'appuyer sur la « scientificité » de la sexologie dans leurs systèmes explicatifs, de la même manière exactement que les sexologues se fondaient sur les sciences de la société.
- 20 On pourrait finalement avancer que les lacunes des théories fonctionnalistes ou culturalistes résultent d'une théorisation du social comme totalité. Dans les travaux de Malinowski et de ses disciples tout comme dans ceux de Mead et de ses tenants, la culture est considérée comme un tout unifié, exprimant un esprit commun, qui façonne et organise les données de la nature et de la psyché humaines.
- 21 Les lectures de la tradition marxiste pour laquelle les formes idéologiques et culturelles sont perçues comme l'émanation d'une base sociale déterminée, ou celles de la tradition sociologique, pour laquelle la « société » est conçue comme un domaine unifié attendant l'investigation scientifique, ont servi à renforcer cette vision d'une toute-puissance des formes culturelles. En résulte une perte de la complexité du social, de ses unifications toujours partielles et provisoires de pratiques, de rapports et de discours disparates, de ses effets contradictoires sur la formation des subjectivités individuelles¹⁴.
- 22 Il ne s'agit pas de nier l'importance du travail d'anthropologues tels que Malinowski ou Mead. Ils ont à juste titre mis l'accent sur la nécessité d'essayer de comprendre chaque culture comme un ensemble unique de phénomènes et de ne pas la juger en référence à un modèle absolu. Cette approche a permis en fait de relativiser certaines propositions portant sur les comportements sexuels et les normes sociales. De la sorte, elle a favorisé une mise à l'écart radicale des absolutismes et des moralismes de notre propre culture – en particulier en ce qui concerne les conceptions de la virilité, de la féminité et des « perversions sexuelles ». En tant que méthode, l'anthropologie sociale a encouragé les efforts pour comprendre non seulement les cultures autres mais également les sous-cultures au sein de notre propre société, à travers des investigations portant sur leurs

significations et leurs logiques internes. Sur ce point, elle a rencontré la tradition sociologique issue de George Mead et de l'Ecole de Chicago des années vingt, qui devait avoir une influence énorme pour la compréhension de l'écologie de la vie sexuelle dans les années soixante et soixante-dix¹⁵. Cependant, en évitant de s'interroger sur la nature historique des modèles sexuels, d'expliquer leur développement et leurs transformations et de considérer l'éventail de leurs effets, l'anthropologie a échoué à éclairer les origines sociales de la sexualité. Pour finir, comme les sexologues sur lesquels ils s'appuyaient souvent, les anthropologues ont construit leurs théories sur la base d'une nature humaine unique qui a obéré les possibilités d'investigations ultérieures.

BIBLIOGRAPHIE

- BENEDICT R., 1950. *Echantillons de civilisations*. Paris, Gallimard (éd. angl. : *Patterns of Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980. 1^{re} éd. 1935).
- COWARD R., 1983. *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*. London, Routledge & Kegan Paul.
- ELLIS H., 1933. *Psychology of Sex. A Manual for Students*. New York, London, Heinemann.
- FREEMAN D., 1983. *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass. & London, Harvard Univ. Press.
- GAGNON J.H., SIMON W., 1973. *The Sexual Scene*. New Brunswick, Transaction Books.
- GRAHAM L.R., 1977. « Science and Values: the Eugenics Movement in Germany and Russia in the 1920s », *American Historical Review*, vol. 82, 5.
- HIRST P., WOOLEY P., 1982. *Social Relations and Human Attributes*. London & New York, Tavistock Publications.
- KUPER A., 2000. *L'anthropologie britannique au XX^e siècle*. Paris, Karthala, trade. G. Gaillard (éd. angl. : Harmondsworth, Penguin Books, 1978).
- MALINOWSKI B., 1930. *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot (éd. angl. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London, Routledge & Kegan Paul, 3^e éd. 1932, 1^{re} éd. 1929).
- MALINOWSKI B., 1963. *Sex, Culture and Myth*. London, Rupert Hart-Davis.
- MALINOWSKI B., 1967. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Paris, Payot (éd. angl. : *Sex and Repression in Savage Society*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, 1^{re} éd. 1927).
- MEAD M., 1963. *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris, Plon – inclut : Livre 1 : « Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée » (éd. angl. : *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, London, Routledge, 1^{re} éd. 1935) ; Livre 2 : « Adolescence à Samoa » (éd. angl. : *Coming of Age in Samoa*, Harmondsworth, Penguin, 1^{re} éd. 1928).
- MEAD M., 1966. *L'un et l'autre sexe*. Paris, Gonthier (éd. angl. : *Male and Female*, London, Victor Gollancz, 1949).

STRATHERN M., 1983. « The Punishment of Margaret Mead », *London Review of Books*, 5-18 mai : 5-6.

WEEKS J., 1981. *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*. London, New York, Longman.

WEINDLING P., 1981. « Theories of the Cell State in Imperial Germany », in WEBSTER C. (ed.), *Biology, Medicine and Society. 1840-1940*. Cambridge, Cambridge Univ. Press : 99-155.

NOTES

1. Ellis : Préface, in Malinowski (1930).
2. Benedict (1950 : 28).
3. Voir la discussion de Coward (1983, chap. 1-3).
4. Cf. avant-propos (3^e éd. angl. de *La vie sexuelle des sauvages...*).
5. Malinowski (1963 : 116). La discussion la plus complète des thèses de Freud se trouve dans *La sexualité et sa répression* (Malinowski, 1967).
6. Voir son essai sur Ellis in Malinowski (1963 : 129-130, 167, 206).
7. Malinowski (1967). La discussion qui suit s'appuie sur cet ouvrage.
8. Cf. Freeman (1983).
9. Pour une discussion sur l'eugénisme dans le contexte britannique, voir Weeks (1981) ; en Allemagne, Weindling (1981) et Graham (1977) ; aux Etats-Unis, Freeman, *op. cit.* (chap. 1).
10. Mead (1963) ; Freeman (1983 : 96-97) présente les espoirs suscités dans les années vingt par un nouvel éclairage de la sexualité ; pour un aperçu de l'intérêt suscité rapidement par les travaux de Mead chez les sexologues, voir Ellis (1933).
11. Freeman, *op. cit.*, qui est une attaque incisive et académique ; voir la défense de M. Mead par M. Strathern (1983).
12. Cf. son chapitre conclusif (Mead, 1966 : 328-331 et suiv.).
13. Sur les attitudes à l'égard de la famille dans les années quarante, voir Weeks (1981).
14. Sur ce thème, voir Coward (*op. cit.* : 124) ; Hirst & Wooley (1982 : 138, 178-179).
15. Il y a des affinités évidentes entre les anthropologues se drapant dans les cultures primitives et les enquêteurs modernes « en visite » dans les sous-cultures sexualisées contemporaines. Voir Gagnon & Simon (1973).

AUTEUR

JEFFREY WEEKS

South Bank University – Londres